

# DE HEGEL AL MATERIALISMO. APORTACIONES DESDE LA LECTURA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU. (I).

**Carlos Javier Blanco Martín**

Universidad de Oviedo

**Resumen.-** En esta primera parte del trabajo, nos centramos en la lectura de la Fenomenología del Espíritu para ir detectando en la obra de Hegel ciertos hilos conductores que nos conduzcan hasta el materialismo filosófico, fundado por Marx y Engels. La dialéctica, y la idea de proceso serán los grandes fundamentos para la construcción de una filosofía dialéctica puesta al servicio de la liberación del hombre.

**Palabras clave.-** *Fenomenología del Espíritu, libertad, razón, dialéctica, proceso, materia*

**Abstract.-** At this first part of the essay, we focus on some interpretation of Phenomenology of Mind in order to detect in Hegel's work some orientations to the rise of philosophical materialism, founded by Marx and Engels. Dialectics and process ideas will be the great foundations to build a dialectical philosophy serving the men emancipation.

**Key words.-** *Phenomenology of Mind, liberty, reason, dialectics, process, matter.*

## 1. EL IDEALISMO

El idealismo alemán supuso la entronización o, más bien, la divinización del Sujeto. En la medida en que esta idea Idea absoluta y divina reemplaza a la Idea de Sustancia como nódulo central de los sistemas metafísicos, como sucedía con los escolásticos y los racionalistas, nos situamos delante de un cambio epocal que, *grosso modo*, podría considerarse como el tránsito de la Edad Moderna a la Edad Contemporánea. Sin este tránsito operado por los idealistas, la filosofía materialista desplegada por la obra de Kart Marx no hubiera sido posible. En efecto, para llegar a *El Capital* es preciso haber pasado antes por la *Fenomenología del Espíritu*<sup>1</sup>, y en general, por toda la obra de Hegel y el idealismo germano. Y ello será así no tan solo por razones de índole genética, sino también por razones lógicas, hasta el punto DEen que no vemos motivos para una separación estricta de ambas. Todo esto ya ha sido dicho y repetido. Por afán de claridad, lo consignamos y pasamos acto seguido a hundirnos en la difícil obra de Hegel, señalando desde ahora mismo que nuestra particular lectura está encaminada al mejor esclarecimiento del marxismo, de la filosofía dialéctica, de sus fuentes y pilares, lo que a su vez implica el objeto supremo de la emancipación humana, la eliminación de la opresión de clase y la destrucción definitiva del capitalismo.

Todo estudio serio del marxismo debe hacerse con este *telos*, y un estudio externo (marxología ajena a los objetos supremos arriba enunciados) no será otra cosa que un estudio incompleto y deformado de la Dialéctica Materialista. Vayamos, pues, hacia Hegel, el críptico filósofo alemán del que Marx partió, al que logró superar y al que hubo de defender entre tantas críticas suyas y frente a los mediocres que en sus días le despachaban como a un “perro muerto”.

---

<sup>1</sup> A partir de ahora citaremos esta obra mediante las iniciales FE.

Para acometer esta empresa, la idea de Sujeto nos parece un punto de partida privilegiado. Se ha querido hacer a veces del marxismo una “Filosofía sin Sujeto” (el estructuralismo de la segunda mitad del siglo XX), lo cual es tremenda distorsión de Marx. Junto al énfasis puesto en las *estructuras* (una ontología de lo social compuesta de infra-estructuras y super-estructuras, relaciones sociales, productivas, determinaciones, etc.) hay en Marx una fuerte necesidad de incorporar al Sujeto como “Agente de su propia Historia”, como Voluntad y Conciencia de transformación social. Voluntad condicionada a su vez por la propia Historia que recibe el impacto de las mismas estructuras en las que el Sujeto, a la vez se resuelve. En Marx es muy evidente este circularismo. El Sujeto viene de la *estructura*, forma parte de ella, y a la vez, es la única *causa* (*causa sui generis*, pues el Sujeto es del ámbito de la Libertad) que modifica las estructuras (ámbito de la Necesidad). Los dos reinos kantianos (Libertad y Necesidad) tenían por fuerza que “dialectizarse”, salir de sus chirriantes antinomias, interpretar sus relaciones como dadas a muy diversos niveles. Es aquí donde entra en escena la inmensa figura de Hegel, su Dialéctica, su decisivo reemplazo metafísico de la tradicional idea de Sustancia por la de Sujeto. Pero no se hizo el tránsito del pensamiento tradicional al contemporáneo por medio de un simple cambio terminológico, asumiendo así el Sujeto los tradicionales atributos y contenidos de la vieja Sustancia. La analogía entre los sistemas metafísicos medievales y modernos de la Sustancia, por un lado, y los sistemas contemporáneos del Sujeto, por el otro, se ciñe únicamente a lo que respecta a la centralidad de la categoría dentro de ellos. La idea de Sujeto pasa a ocupar el lugar central de los sistemas a partir de finales del siglo XVIII, a partir del legado kantiano, podríamos decir, y así arrastra los abismos y confusiones que podrían contenerse en la vieja Sustancia. Más allá de esto, la idea de Sujeto rompe con el “necesitarismo” del mundo antiguo y medieval, envolviendo en sí unas notas de libertad intrínseca, no negando por ello la negación de los momentos de legalidad y estricto desenvolvimiento de fases, que el Sujeto experimenta en su devenir. La FE de Hegel expresa la solución idealista, y por ello mismo, “proto-materialista” (pues el idealismo alemán fue el anuncio filosófico del materialismo al subrayar el “lado activo del Sujeto”, como ya dijera el propio Marx). Y ¿qué solución fue esa? Pues bien, ante la antinomia kantiana entre el Reino de la Necesidad (leyes mecánicas de la naturaleza) y el de la Libertad (acción libre, emanada de la Libertad de los Sujetos), *todo, absolutamente todo*, es concebible e interpretable desde dentro de un único Reino, el de la Libertad. Decir Libertad es tanto como decir un Sujeto, no ya dado de una vez por todas, sino en permanente Devenir. Todo cuanto le rodea o recibe el impacto de su acción ya es, por ello mismo, “subjetal”, concerniente a la esfera del Sujeto. Lo que nosotros podríamos llamar hoy “operatoriedad”, secuencias de acción únicamente atribuibles al Sujeto en virtud de la disposición de las cadenas causales establecidas, consiste en rigor en eso, en reglas: reglas que transforman cualquier secuencia causal en relación subjetal, concernientes o pertenecientes al Sujeto. Las relaciones operatorias se distinguen y se oponen a las relaciones envolventes, donde la única estructuración subjetal posible sería de la clase de su conocimiento y constatación.

Realmente, no es posible comprender el materialismo filosófico (es decir, a Marx) sin cobrar conciencia del paso fundamental que dio en la Historia el Idealismo, y más en concreto el Idealismo no contemplativo ni sensualista, como fue el de Hegel. Hegel supera a otros idealistas, empezando por Berkeley, al absolutizar completamente el ámbito de lo Real bajo las reglas de la operatoria subjetual. Lo “real” no es ya más un conjunto de sustancias, de “cosas” y de mutuas interacciones entre entes. Lo “real” es tal porque es Sujeto, *es vivificación de cuanto puede hacer éste*, y no un mero espejo reflectante de percepciones.

Al principio de la FE, Hegel escribe:

“...todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*” [FE, 15].<sup>2</sup>

El punto de vista tradicional, pre-hegeliano, consistía en contraponer al Sujeto un Otro, un Objeto: lo percibido, el mundo en sí, un no-yo formado por entes y sustancias. Todas estas cosas no son sino abstracciones (artificios) que presuponen una absoluta evacuación del Sujeto que con ellas ha tratado (perceptualmente, manipulativamente, ecológicamente). Hegel rebasa este punto de vista. El Sujeto, como absoluto, no es ningún ente previo ni originario que deba desdoblarse, que tenga que disociarse en aquello-que-no-es-sujeto, para conseguir así, acto seguido, restaurar una unidad perdida. El Sujeto es Sujeto más bien por su propia Dialéctica. La Dialéctica (que implica siempre movimientos, disociaciones, desdobles, restauración de la unidad perdida, etc.) no es un mero instrumento al servicio del Sujeto prístino y originario. Casi se podría seguir a Hegel [FE, 16] diciendo que la Dialéctica es la vida del mismo Sujeto, y huelga decir que Sujeto es Movimiento:

“(...) lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin” [FE, 16].

Este Sujeto Absoluto, que no conoce una negatividad, un no-yo, otro, sino como momento condenado a reintegrarse en sí mismo, viene a ser Dios o Espíritu. Dentro del ciclo idealista alemán las antinomias Necesidad-Libertad, o Naturaleza-Espíritu, son resueltas decididamente a favor del Espíritu. La idea que de éste hemos de hacernos dista, no obstante, una infinidad de la idea místico-teológica, aunque proceda de ella. Nada que ver ya con un Dios personal dotado de conciencia y voluntad individuales. Nada de antropomorfismo. Espíritu en Hegel significa decir Verdad, es decir, Sistema:

“El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*,

---

<sup>2</sup> Citamos la *Fenomenología del Espíritu* (FE) de Hegel según la edición del Fondo de Cultura Económica (FCE), Madrid, 2004. Traducción de W. Roces y la colaboración de P. Guerra

lo que se mantiene y lo *determinado* –el *ser* otro y el *ser para sí*- y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o *en y para sí*. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o *en sí*, es la sustancia espiritual.” [FE, 19]

Un ser que se sabe, que se sabe en sus doblamientos, sus disociaciones, que se autoengendra en forma de concepto puro y que desarrolla es concepto como ciencia. Ese es el Espíritu [*Ibíd.*]. La obra que leemos, la FE, consiste precisamente en ese despliegue o autogeneración. Se trata, dice Hegel, “de un largo y trabajoso camino”. El filósofo alemán se sitúa en las antípodas de todo planteamiento basado en la Inmediatez. Cualquier filosofía basada en la Inmediatez, como origen –no mediado- ya de nuestros conocimientos, ya del ser, es una abstracción. Quizá la mayor de las abstracciones. El ser *sentido*, por ejemplo el *esse es percipi* de Berkeley, o intuitivo, es ya una enorme abstracción alejada de la “realidad”, sabiendo ahora como sabemos que la “realidad” en Hegel, siguiendo aquí al viejo Heráclito, no es otra cosa que fluir, devenir, tránsito de de unos momentos a otros, un proceso en el que sólo hay quietud y esencias fijas como *momentos*.

## 2. LO NEGATIVO

Que no hay esencias fijas, ni tampoco determinaciones estáticas, lo ilustra Hegel con las contraposiciones clásicas de lo verdadero/lo falso y de lo bueno/lo malo. ¿Coexisten una al lado de la otra, separadas por medio de un tabique rígido? Nada de eso. *La propia sustancia es una negatividad*: “Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo, en parte como diferenciación y determinación del contenido y en parte como una *simple* diferenciación, es decir, como sí mismo y como saber en general” [FE, 27]. Así pues, lo falso aparece dialécticamente como negativo de una sustancia que ya en sí misma se debe entender como negatividad. Lo falso y lo negativo, siendo momentos de las esencias verdaderas y dotadas de positividad, no pueden formar “parte” –en un sentido trivial del término- de ellas. Se ve a las claras que la propia “realidad” es Dialéctica, que la Verdad está en el movimiento y es inaccesible a las “fijaciones” que queramos hacer de ella. La Filosofía aparecerá en Hegel como un saber superior, al modo de Platón. Superior con respecto incluso a las Matemáticas, y por supuesto con respecto a las demás ciencias empíricas o factuales. Las Matemáticas aparecen como ciencias de “lo muerto”, de lo abstracto e inerte. Ellas

“...no pueden ocuparse de aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación” [FE, 31].

Hegel supo ver la evolución natural del racionalismo matematizante, muy extendido en el pensamiento ilustrado, y comprendió que los siglos XVII y XVIII habían creado en Europa una palabra comodín, la palabra “Materia”. Al asomarse a la naturaleza como una colección de entes dispuestos según fijas o estáticas determinaciones conceptuales (la magnitud, la igualdad) el racionalismo ilustrado no pudo por menos de “sustantivizar” lo que para las Matemáticas es un producto residual, la escoria o la evacuación de puras



funciones conceptuales (cómputos): esa escoria resultante es entonces la Materia.

Todavía hoy, muchos de los que se dicen “materialistas” obvian aclarar públicamente que, en realidad, su concepto de materia, si es un concepto reconocidamente abstracto y no se deja confundir con la mera sensorialidad de los sujetos, no puede ser otra cosa que el residuo *sobre el que* recaen algoritmos u otra clase de operaciones conceptuales. La geometrización del mundo supone la hipóstasis de una Materia entendida como *sostén* de funciones numéricas y relaciones esenciales estáticas, “eternas”. Otra alternativa hubiera sido considerar la Materia como intrínsecamente *activa*, como sinónimo de *actividad*, aunque no necesariamente operatividad, tal como la alternativa ensayada por el contemporáneo de Hegel, Arturo Schopenhauer.<sup>3</sup> La Materia en Schopenhauer, lejos de aparecer como el residuo de las funciones matemáticas, destaca más bien como la categoría básica y necesariamente complementaria del Espacio, el Tiempo y la Causalidad. Necesaria a la hora de trazar el cuadro completo del Mundo como Representación. No obstante, este no será el camino que tome Marx, Como es sabido.

### 3. SISTEMA

Sistema es, en Hegel, el movimiento y la organización del Espíritu. Y Espíritu es aquí, igualmente, la vida misma del Sujeto. La Ciencia en Hegel responde a un ideal de sistema; no puede ser de otra manera. La vida del Espíritu (pleonasma, pues Espíritu quiere decir Vida, evidentemente) consiste en esfuerzo, trabajo. Como trabajo que es no tiene nada que ver con la captación intuitiva o directa de los conocimientos. La Ciencia es la vida misma del Espíritu y esta consiste en el movimiento o trabajo del concepto. El concepto que se autoengendra, que brota de un despliegue propio. Tal concepción dialéctica supone una destrucción del enfoque tradicional de la Lógica, que era un reflejo a su vez de la gramática: S es P (Sujeto + Cópula + Predicado). Una de las consecuencias de la brutal destrucción de la lógica tradicional a cargo de la filosofía dialéctica hegeliana, y quizá no la menor, consistió en ensalzar el contenido de toda proposición por encima de todo formalismo.

El sujeto de una proposición ya no es un receptáculo o sostén de las diversas predicaciones, que recaen (“yacen”) desde fuera: “El elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto, lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo, sujeto” [FE, 43]. Podría decirse que la Dialéctica en Hegel, tal como se expone en la FE, es un automovimiento en el que nada, absolutamente nada, queda fuera. No hay exterioridad real de algo con respecto a otra cosa. El monismo inmanentista de Spinoza, el *Deus sive Natura*, era estático. La conciencia para los racionalistas, para Spinoza en particular, todavía era “el espejo de la naturaleza”, la contrafigura del ente. Tan sólo se había desplazado el realismo desde un ente o sustancia hacia un sujeto

---

3 Vide: nuestro trabajo, “**El materialismo de Schopenhauer**”, Paideia: *Revista de filosofía y didáctica filosófica*, Vol. 29, Nº 81, 2008, pags. 9-28

cognoscente entendido como espejo diáfano de lo real. Se había dado un paso de gran relevancia al jerarquizar bajo una Unidad no trascendente toda la aparente pluralidad de entes y sujetos: ese fue el mérito del spinozismo. Pero lo que quedaba por hacer, más allá de una jerarquía, era la efectiva dinamización del Sujeto, del único y sustantivo Sujeto. Y eso fue lo que se hizo al comenzar el siglo XIX, con la capital obra, la FE. A este respecto, el aristotelismo escolástico, tanto como los sistemas racionalistas, comparten con el empirismo el prejuicio de la Inmediatez: una correlación exacta y no mediada entre el ser sensible y la certeza que de él se saca [FE, 63-64]. El *éste* como yo y el *ésto* como *objeto* difieren, según estas filosofías, al tiempo que se co-implican, se remiten recíprocamente. Por más que divergen los sistemas a la hora de producir un modelo explicativo de las referencias recíprocas entre el esto (O) y el éste (S), la orientación pre-hegeliana es siempre la misma: descuidar el cariz *mediado* de los términos.

La teoría dialéctica de la verdad arranca de, y al mismo tiempo rompe con las teorías clásicas de la adecuación entre sujeto y objeto. El ámbito de la verdad es el ámbito de la autoconciencia. No ya el saber de otra cosa distinta de aquel que sabe, sino *el saber de quien sabe y además sabe que (se) sabe*, si se nos permite este trabalenguas. No menores, aunque a menudo profundos, son los trabalenguas de Hegel en la FE. Veamos cómo expone nuestro filósofo su teoría dialéctica de la verdad, reformulando el clásico adecuacionismo en términos de *movilidad*, por un lado (en contraposición a la persistente tradición contemplativa de Occidente, a partir de Platón y Aristóteles), así como en términos de *alteridad*.

La tradición gnoseológica que enfrenta al S. y al O. parte a menudo de unos supuestos realistas y contemplativos, los supuestos de una alteridad, de un contraste entre el *ésto* y lo *otro*. El *ésto* (O) que es para mí, el *ésto* (S) que soy yo, lo *otro* (O) que quiero que sea *ésto* (S) para mí, lo *otro* (O) que no soy yo, etc. Tal alteridad tiene a la postre que ser superada por un movimiento de los términos entrelazados, y los filósofos pre-dialécticos lo hacían de tapadillo. El O. acababa siendo “asimilado” o “incorporado” al Sujeto. La posición hegeliana consiste en desarrollar al máximo –“dialectizar”- la (móvil) asimilación entre S. y O. En realidad, el “terreno propio de la verdad” es la autoconciencia” [FE, 107]. Es esta autoconciencia en su moverse como da cuenta internamente de todo objeto, de todo Otro, que si aparece así es como momento, como ase del movimiento inmanente de ella.

“Si llamamos *concepto* al movimiento del saber y *objeto* al saber, pero como unidad quieta o como yo, vemos que, no solamente para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto. O bien, si, de otro modo, llamamos *concepto* a lo que el objeto es *en sí* y objeto a lo que es como *objeto* o *para* otro, vemos que es lo mismo que el ser en sí y el ser para otro, pues el *en sí* es la conciencia; pero es también aquello *para lo que* es otro (el *en sí*)” [ibíd.].

La verdad es la “unidad de la conciencia consigo misma”. La conciencia no se contrapone a los objetos de forma estática, unitaria y enteriza. Hay en ella un momento negativo y otro positivo en sus relaciones: las relaciones inmediatas

con el objeto sensible, en cuanto que éste se presenta como *otro* de la conciencia, de la que sin embargo ésta mantiene una certeza en su nivel meramente sensible. Pero la verdadera esencia de la conciencia es la de la autoconciencia, en la que se supera esa negatividad.

#### 4. EL AMO Y EL ESCLAVO

Ahora bien, cada autoconciencia no solo conoce la disociación, la negatividad, dentro de sí, sino en relación (incluyendo la contraposición) con otras autoconciencias. Un *yo* es siempre un *nosotros*, y por ende, *otro*. Las relaciones entre ambos no tienen por qué ser simétricas. Más fácil es, a lo largo de la historia, que aparezca una contraposición y asimetría. Una de las figuras de la autoconciencia es independiente y la otra como dependiente: la famosa dialéctica hegeliana entre el Señor y el Siervo. La dialéctica entre estas dos figuras es triangular. Exige tres vértices o polos, en los que se da una intercalación del Objeto, la cosa apetecida en la vida, y los Sujetos S1 y S2.

“(…) El Señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma” [FE, 118].

Se produce una inversión de los papeles cuando la autoconciencia señorial y la servil se oponen y se reflejan mutuamente. Ambas se necesitan, y en el juego de dominaciones y dependencias, el Señor (la independencia misma) deviene dependiente, mientras que la conciencia servil recorrerá el camino opuesto (un *retorno*) y se vuelve independiente.

“La *verdad* de la autoconciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia” [FE, 119].

Un mundo de siervos, de cuerpos humanos que escaparon de la muerte porque su señor les venció y les libró de ella a cambio de trabajar para él. La autoconciencia se inscribe en la historia, y la historia misma es la instauración de las asimetrías, es la antítesis del Comunismo, la negación de una sociedad de iguales. El señor ha interpuesto a los siervos entre él mismo y el sistema de sus propias cosas o apetencias señoriales. Un mundo de siervos es el mundo del señor, y viceversa. Es decir, el mundo del terror. El sistema social del trabajo se ha organizado bajo el látigo y el filo del acero, siempre amenazantes. Bajo el mandato del miedo el mundo se hace materia del trabajo y de la cultura. Lo que pomposamente, a veces con orgullo y autocomplacencia, llamamos *Civilización*, es en realidad un sistema servicial y de obediencia generalizada, que funciona bajo el terror, es decir, que esconde como trasfondo real el miedo a la muerte para garantizar la obediencia.

Es evidente que si la FE expone el despliegue de la conciencia y la conquista de ésta a cargo de sí misma, la dialéctica del amo y el esclavo recoge, ya antes de Marx, la necesaria subordinación de unas autoconciencias a otras. En realidad, la FE enmascara y toma en cuenta, con su lenguaje idealista y oscuro, la subordinación de unos cuerpos humanos ante otros por medio de las relaciones de control, dominación y sumisión que unas clases ejercen sobre otras así como unos individuos enclasadados sobre otros. Este es un proceso histórico, es el proceso mismo que consiste en salir de un “comunismo primitivo” a una vida “civilizada” en la cual ya cabe incluir la esclavitud, la asimetría –en suma- en sus más diversas formas.

## 5. ROTURA Y UNIDAD

La disociación en la conciencia, el encontrarse ésta dentro de sí algún tipo de negatividad u oposición, es posible e inteligible en virtud de la oposición de clases dada en la sociedad. La Humanidad deja de ser única, salvo en su generalidad zoológica: ya es una Humanidad rota, alienada. La creación –la invención- de un mundo supra-sensible, las ensoñaciones acerca de lo sagrado, etc., más que “inexistentes” o “nulas”, son parte misma de la ontología del ser civilizado –laborioso y sumiso, esto es, miembro de la Cultura. Las disociaciones, las torsiones que se van añadiendo a un sistema ontológico cada vez más complicado, responden a la realidad que la autoconciencia misma es: *una realidad rota*, partida por la mitad [FE, 134].

“Por cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser otro se trueca en una actitud positiva. Hasta ahora sólo le preocupaban su independencia y su libertad, para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del *mundo*, o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia. Pero, como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta hacia ella como idealismo” [FE, 143].

En este párrafo vemos, pues, el núcleo central de la filosofía hegeliana. La autoconciencia, por contraposición a la mera conciencia sensible, es la Razón misma. Razón que es idéntica con la Realidad. Lo Real es Racional, y lo Racional es Real. Tal razón-real es un ser que evoluciona. En una primera fase, “lucha por su independencia”, se contrapone al mundo. Esta fase es la de un “idealismo negativo”, aún inseguro, que niega al mundo y se le enfrenta. El “idealismo positivo”, en cambio, se sabe mundo y lo presupone como suyo y como real. “Real” bien entendido no como algo que se esfuma, se desvanece, sino como lo permanente e igual a sí mismo. Evanesciente era lo “real” según la conciencia percipiente: como el río de Heráclito, en el que no resulta posible bañarse dos veces.

Lo Real presente y permanente: de esa realidad positiva se trata, de la que se sabe dueña la autoconciencia, segura de sí misma. En este idealismo, superior



frente al “mal idealismo” [FE, 145] no hay residuos ajenos a la autoconciencia, no hay “cosas en sí”. El “mal idealismo” sólo sabe de certezas, el *en sí* como polo contrapuesto a la autoconciencia que “recorta” su silueta frente a un mundo de certezas. Berkeley, los racionalistas, o Kant, no habían dado el paso supremo hacia una autoconciencia que ya incluye dentro toda *diferencia*, pues ella consiste precisamente en su superación.

El mundo, en cuanto que es categorizado, queda como “atrapado” por la autoconciencia. La sensibilidad y el entendimiento buscan, dentro del movimiento propio de los objetos, unas identidades, unas esencias, en las que ya no pueden distinguirse lo conceptual-subjetual y lo esencial-objetual. La percepción o el entendimiento, no obstante, lo único que hacen es crear un sistema de determinaciones “quietas”, incapaz de salir de su condición inerte. Fue un paso en la ciencia deslindar lo aparente de lo esencial y permanente, pero la razón ha de captar la Verdad, que es algo que va más allá de esto, y eso captar la Verdad es hacerse uno con ella: esto implica el movimiento vivo del ser en que ella misma consiste [FE, 153].

En Hegel encontramos una disposición constructivo-dialéctica de las facultades anímicas. La autoconciencia, como facultad suprema, supone una especie de relativización para las otras dos facultades clásicas (sensibilidad, entendimiento) y una integración de las inferiores dentro de las superiores. Sólo la Razón se hace idéntica con la Verdad, mientras que las inferiores se limitan a establecer identidades parciales y relativas, meras determinaciones formalistas.

“Por lo que a los momentos mismos se refiere, éstos se desprenden de un modo inmediato del concepto de autofinalidad. En efecto, la *sensibilidad* expresa en general el concepto simple de la reflexión orgánica en sí o la fluidez universal de dicho concepto; la *irritabilidad*, por su parte, expresa, la elasticidad orgánica, que le permite comportarse en la reflexión, al mismo tiempo, como algo que reacciona, y es la realización contrapuesta al primer *ser en sí* quieto, en que aquel ser para sí abstracto es un ser *para otro*. Por último, la *reproducción* es la acción de este organismo total reflejado en sí, su actividad como fin en sí o como género, en la que, por tanto, el organismo se repele a sí mismo y repite, engendrándolas, sus partes orgánicas o el individuo en su totalidad. La reproducción, considerada en el sentido de la *autoconservación en general*, expresa el concepto formal de lo orgánico o la sensibilidad; pero es, propiamente, el concepto real o el *todo* que retorna a sí mismo, bien mediante la producción de las partes singulares de sí mismo, bien como género, mediante la producción de individuos” [FE, 162-63].

Como se puede apreciar, la disposición jerárquica de funciones vitales-anímicas en Hegel sirve para remarcar que, cada una, “expresa un concepto”. De la pura entidad cerrada en sí misma (*sensibilidad*) sin entrar en relaciones con el otro (*ser para otro*) se pasa a la *irritabilidad*, es decir, a la re-acción para con ese *otro*. La mejor forma de entender la Dialéctica es como teoría relacional: del ser en sí se pasa al ser para sí, tomando en cuenta que el ser individual exige *otro* (recortado individualmente, o otro envolvente, *Umwelt*). La *transición* también es fundamental para entender los esquemas dialécticos de

cambio y movimiento. El *todo* del que se parte en cada momento, es un todo que se “relativiza” como un todo concreto a insertar en un todo más universal, respecto del cual hay una dinámica de integración. Así es como el ser “cerrado” o pasivo respecto a la totalidad envolvente (sensibilidad pasiva) se “abre” relativamente con referencia a una totalidad que también se le enfrenta: la irritabilidad. Pero en el mundo orgánico toda *totalidad concreta* se trasciende a ella misma. Supone una elevación del *esquema de permanencia* a un rango superior. El ser individual se debe negar y destruir como tal individualidad concreta para alcanzar la autoconservación de la especie: una *permanencia superior*.

Igualmente, Hegel explica que en esas transiciones a planos superiores, una parte morfológica dada en una escala de los seres más básica (la sensibilidad) se ordena en escalas orgánicas más elevadas para tomar una naturaleza universal. Digamos que evoluciona en un sentido más funcional, menos dependiente de su idiosincrasia anatómica. La sensibilidad evoluciona hacia los sistemas nerviosos. La irritabilidad hacia los musculares, etc. [FE, 163]. No obstante, las funciones superiores o desarrolladas *no expresan* de manera directa y unívoca las partes anatómicas que les sirvieron de base. Por ejemplo: el sistema reproductivo no es exactamente el conjunto de los órganos de la reproducción [FE, 167].

Hegel delimita perfectamente la anatomía (en cuanto estudio de los cadáveres en sus diversas partes) del conocimiento del organismo vivo, ámbito de la realidad dinámica en el que aparecen los sistemas y las funciones, desbordantes de la mera colección de partes “muertas”, las cuales “ya han dejado de ser procesos”. Esta falta de identificación inmediata entre un sustrato material y otro anímico lo ilustra Hegel por extenso a través de dos (falsas) ciencias muy en boga en su época: la Fisiognómica y la Frenología. Atribuye Hegel a un *formalismo* inaceptable el afán de buscar indicios o signos anímicos en la configuración material de un cuerpo (muerto o inerte, según Hegel) humano. El pensamiento formalista busca la expresión del interior en lo exterior. En un individuo humano, su interioridad se expresa –más bien- a través del trabajo y el lenguaje, nos dice Hegel, adelantándose a Marx, como se puede apreciar. En suma, a través de la actividad y no a través de los rasgos somáticos u orgánicos visibles. Ahora bien, la expresión de lo interior ya muestra “demasiado o demasiado poco” [FE, 186]:

“...*demasiado*, porque lo interior mismo irrumpe en ellas, porque no permanece oposición alguna entre éste y aquellas; no sólo *expresan* lo interior, sino que lo expresan de modo inmediato; demasiado poco, porque lo interior, al pasar al lenguaje y a la acción, se convierte en otro y se entrega así a la merced del elemento de la transformación que invierte la palabra hablada y el hecho consumado, haciendo de ellas algo distinto de lo que en sí y para sí, son, como actos de este determinado individuo” [*ibid.*].

Ciertamente, al exteriorizarse un ser, ya se da una transformación: es *otro*. El formalismo que denuncia Hegel es idéntico del sustancialismo. Decir de la materia, de las partes anatómicas (el cráneo, por ejemplo) que revelan el

espíritu es tanto como hipostatizar el espíritu y tomarlo como una materialidad del mismo género que los huesos, los nervios, los tendones, etc.

“El espíritu mismo no es algo abstractamente simple, sino un sistema de movimientos en el que se diferencia, en momentos, pero permaneciendo él mismo libre en esta diferenciación, y como él estructura su cuerpo en general en diversas funciones, determinando cada parte singular solamente para una, cabe también representarse que el *ser* fluido de su ser en sí es un ser estructurado; (...)” [FE, 195].

El pensamiento formalista incurre en un dualismo que lo divide todo entre lo simple y lo complejo. Pone lo simple de un lado, el lado de lo espiritual, y lo complejo (“articulación y división” en el otro, en la materia corporal [FE, 197]. Tal parece como si Hegel hubiera sabido ver con enorme perspicacia la trampa que encierra un materialismo reduccionista, totalmente basado en carácter tangible de sus datos, datos de los que habría de inferirse una mente o espíritu, como hacen hoy en día los apóstoles de la neurociencia. Por el contrario, aquí hemos de subrayar que el Ser Verdadero es la vida misma, según Hegel, en su mismo movimiento, por encima de toda articulación o división, las cuales no son más que determinaciones muertas o inertes de aquel despliegue. Igual que hoy podemos decir, en el contexto de la jerga neurocientífica y de la moderna “filosofía de la mente” que un cerebro “no piensa”, ni “siente”, ni “quiere”, sino, antes bien, es la persona entera la que piensa, siente o quiere, Hegel señaló de manera parecida en su época las siguiente crítica a la Frenología.

“El cráneo no es un órgano de actividad, ni es tampoco un movimiento que hable; no se roba, se asesina, etc., con el cráneo” [FE, 198].

El dualismo formalista hace al “científico” caer en esas antropomorfizaciones, en ese tomar la parte como si fuera un todo, una parte que es, además, carente de vida o actividad. Es un dualismo que *corta* el ser rígidamente por medio de una línea: de un lado, las “zonas estáticas” del cráneo”. Del otro, “multitud de propiedades del espíritu” [FE, 200]. Para el idealismo que se expresa en la FE, el espíritu no puede ser “evacuado” de una materia ósea, nerviosa, muscular o de cualquier género. Ni tampoco a la inversa. Huesos, tendones, nervios...toda “cosa” en cuanto que no es Yo, no puede ser indicio o fuente de expresión del Yo: más bien se le opone, la niega. El idealismo que Hegel considera *la Verdad* (y no el “mal idealismo”) absorbe y contiene toda cosa. En lugar de oponer yo y cosa, el yo retorna sobre la cosa (la autoconciencia deviene conciencia) tras el enfrentamiento o negatividad inicial, y la eleva a una condición más alta: el yo es la cosa. Al categorizar la cosa, se la unidad entre el yo y la cosa, y no el simple deslinde formalista (o dualista) propio de una negatividad dada entre ambos polos.

La autoconciencia no “recibe” o “espera” a la cosa, ni ésta se hace presente inmediatamente ante ella, con lo cual no saldríamos de la negatividad de las relaciones entre yo y cosa, sino que a la cosa se le hace surgir a sí misma en la autoconciencia [FE, 206].

La conciencia de las cosas muertas se acaba con el percibir las, con la *constatación* de la cosa que está ahí. En cambio la coseidad, en tanto que deja de ser *independencia* ante el yo, y por ende negación ante el yo, supone que la cosa ya no es extraña. La cosa *entraña* una autoconciencia y viceversa [FE, 208]. De la Gnoseología y la Metafísica ha de pasarse a la Ética para así hallar el campo en el cual podemos esclarecer esta unidad perfecta entre la cosa y la autoconciencia:

“...lo que el individuo hace es la capacidad y el hábito ético universales de todos. Este contenido, en tanto que se singulariza totalmente, está, en su realidad, circunscrito dentro del actuar de todos. El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo *singular, inconscientemente*, un trabajo universal como un objeto consciente; el todo se convierte en obra suya como *totalidad*, obra a la que se sacrifica y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta totalidad” [FE, 210].

## 6. TRABAJO. OBJETIVIDAD

Extraordinaria relevancia la que tiene el trabajo. Por medio del trabajo la vinculación al Otro se hace esencial, y la labor *concreta* de atender a nuestras necesidades se convierte en universal, lo que yo *hago* deja de ser esa acción apenas contingente que anuda causas y efectos desde un yo como centro, para adquirir valor ético universal. Este es el plano del espíritu universal, un plano en el que se ha alcanzado una unidad “del ser para otro o del hacerse cosa y del ser para sí” [FE, 210]. El individuo se sabe miembro de un Espíritu Objetivo, con sus leyes, con el Trabajo y el Lenguaje, objetividades frente a las que el yo no se encuentra ya enfrentado, sino inserto, formando parte de él sin disociaciones.

“Por tanto, solamente en el espíritu universal tiene cada uno la certeza de sí mismo, o sea la certeza de no encontrar en la realidad que más que a sí mismo; está tan cierto de los otros como de sí. Intuyo en todos que son para sí mismos solamente esta esencia independiente, como lo soy yo, intuyo en ellos la libre unidad con los otros, de tal modo que ella es a través de mí lo mismo que a través de los otros; los intuyo a ellos como yo, y me intuyo a mí como ellos” [FE, 210].

Es lo más lejos que nos podemos hallar del individualismo. La autoconciencia encerrada en sí es una autoconciencia parcial, unilateral, que no ha podido realizarse. Es la autoconciencia que se inmiscuye en un Pueblo, en una Comunidad cimentada en un mismo lenguaje y por el trabajo, como el yo se hace racional y libre (ambas cosas son idénticas):

“En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en el que el individuo no sólo encuentra expresado su destino, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como



coincidencia, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino. De ahí que los hombres hayan formulado la máxima de que *la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo*” [FE, 210-11].

El individuo es el obrar, incluso aunque ese obrar suponga destrucción. La acción ética universal contiene lo negativo: el mundo no sólo se compone de las cosas que acaecen, es decir, de aquello que sucede positivamente. Hay en el desaparecer –en lo negativo- una realidad, un momento del universal, pues al menos ha habido causas que lo engendraron; y detrás de esa desaparición hay una “efectividad” (una realidad). La realidad es *movimiento*, es *obrar*. “...la realidad sólo es esencial como su obrar y también como el obrar en general; y así es también realidad” [FE, 243].

Es por ello que decíamos que todo preámbulo gnoseológico o metafísico sobre la Certeza, la Verdad, el Ser, desemboca –siguiendo la peripecia de la FE de Hegel, en la Eticidad: en el reino del obrar. En ese reino, la ley significa la *voluntad pura de todos*: “...que tiene la forma del ser inmediato. Este puro querer no es tampoco un *precepto* que solamente *deba ser*, sino que *es y vale*; es el yo universal de la categoría, que es de un modo inmediato la realidad, y el mundo es solamente esta realidad” [FE, 253].

## 7. MORALIDAD. LEY

Otro dualismo, otro formalismo a destruir por Hegel es el del ser y el deber ser. La ley universal es, simplemente. En absoluto, la ley tiene que ver con un “ideal” deseable, pendiente de ser alcanzado. Al contrario, es lo más real, lo más esencial de cuanto puede pensarse. En ella, no hay déficit alguno de sustantividad, sino todo lo contrario. En ella, el Espíritu está como en su casa. La ley, al ser voluntad universal, es real y racional. Todas estas palabras, como venimos explicando, expresan lo mismo:

“La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [*Realität*] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma [...]. El espíritu es la *sustancia* y la esencia universal, igual a sí misma y permanente –el inmovible e irreductible *fundamento y punto de partida* del obrar de todos –y su *fin* y su *meta*, como el en sí pensado de toda autoconciencia” [FE, 259-60].

He aquí el enfoque del idealismo. Se parte de la acción, en la cual el sujeto (espíritu, actividad libre, autoconciencia) se de-sustantiviza, deja de ser –definitivamente- un remedo de la sustancia, un *alter ego* del objeto. Este espíritu cobra en Hegel el papel de un héroe épico. La FE se presenta a veces como una especie de Odisea. No hay aquí una “bella vida” alcanzada ya de una vez para siempre. La propia historia humana muestra que ella no es sino un recorrido de *figuras* de la conciencia, completamente reales.

“El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la verdad *inmediata*; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia

de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales [*reale*], auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo” [FE, 261].

La mejor manera de integrar las figuras inferiores dentro de la superior que es su Verdad, consiste en entenderlas a modo de “conquista” y “elevación” progresivas a un plano superior. No hay una “arquitectura” de la razón, sino más bien un sistema vivo de funciones en despliegue:

“El espíritu es, pues, conciencia en general, que abarca en sí la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, en tanto que el espíritu, en el análisis de sí mismo, retiene el momento según el cual es él mismo *realidad objetiva que es* y hace abstracción del hecho de que esta realidad es su propio ser para sí. Si retiene, por el contrario, el otro momento del análisis, según el cual su objeto es *su ser para sí*, entonces es autoconciencia” [FE, 260].

El objeto puede desdoblarse, según Hegel, ante una autoconciencia: 1) como objeto para una conciencia, como objeto de la percepción, el entendimiento y la conciencia, y 2) como objeto de la propia autoconciencia, esto es, ella sabiendo de sí, momento que ya incluye el anterior. Este momento es una unidad, la unidad de la conciencia y la autoconciencia. El mundo físico natural, toda la objetualidad que se despliega ante una conciencia ya viene incluido en, ya es parte de la autoconciencia. La propia naturaleza cae dentro del reino de lo ético, y el mismo individuo como ser ético sabe de ella aunque sea a través de su acabamiento físico-natural, la muerte.

“Es cierto que la misma naturaleza cae dentro de la comunidad ética y tiene a ésta como fin; la muerte es el acabamiento y la suprema labor que el individuo como tal asume para ella” [FE, 265].

La negación del espíritu es tanto como decir la negación de la vida: la muerte. No hay mayor humillación para la condición humana que la muerte, que ya los antiguos vieron como rasgo diferencial esencial del hombre en comparación con el dios. El hombre se cosifica y se entrega a las fuerzas naturales más bajas cuando cae muerto. El muerto es un *ser sin obrar*, es la pasividad. La humanidad alienada es una humanidad reducida a la pasividad, a la que se le constriñe su capacidad de acción:

“El muerto, puesto que ha liberado su *ser* de su *obrar* o de su unidad negativa, es la singularidad vacía, solamente un pasivo *ser para otro*, entregado a merced de toda baja individualidad carente de razón y de las fuerzas de materias abstractas, a la primera por la vida que tiene, y a las segundas, que por su naturaleza negativa, son ahora más poderosas que él” [FE, 266].

La imagen de un cadáver humano devorado por las hienas u otros carroñeros, así como la imagen de ese mismo cadáver *sometido* –pasivo, inerte, indefenso– a las fuerzas físico-químicas de la extinción orgánica y de la transformación de la materia... Estas son escenas que nos suscitan terror. Pero ¿por qué? Pues

porque al ver el cuerpo inerte e indefenso de otro, sometido a fuerzas más bajas o incluso elementales, nos vemos reconocidos en ese sometimiento, en esa alienación, y sabemos que eso puede y debe sucedernos a cada uno de nosotros. De ahí nace la obligación de la *separación* de todo cadáver con respecto al mundo de los vivos, y la necesidad de su reingreso en el seno de las fuerzas orgánicas y físico-químicas de las que dicho cuerpo un día surgió. Al enterrar al muerto, lo que se quiere es que se desvanezca su singularidad orgánica. Su ser debe volver a tomar un carácter genérico e indiferenciado. Así lo expresa Hegel por medio de estas profundas palabras:

“La familia aparta del muerto esta acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas que lo deshonra, pone su obrar en vez de aquélla y desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello, lo hace miembro de una comunidad que, más bien, domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y de destruirlo” [FE, 266].

El profundo significado de la muerte no es ya el simple “dejar de existir” sino el rebajamiento de una forma suprema del existir (espíritu, libertad), hasta el nivel de la pasividad total: el abandono no ya de toda lucha sino el abandono irreversible de la actividad. Con ello, la muerte puede que haga las veces de “recordatorio” de lo que fue un espíritu: actividad. Lo hace por vía negativa. El imperio de la muerte, donde ella es ensalzada como triunfante, es *la tierra*:

“El espíritu de la agrupación universal es la *simplicidad* y la *esencia* negativa de estos sistemas que se aíslan. Para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras, infringiendo y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho de independencia dando así con este trabajo que se les impone, a sentir a los individuos que, adentrándose en eso, se desgajan del todo y tienden hacia el *ser para sí* inviolable y hacia la seguridad de la persona, que su dueño y señor es la muerte” [FE, 267-8].

La guerra sirve para *unir*, según Hegel, en un sentido político superior, estatal. El filósofo alemán recoge de Heráclito el relevo, y hace de la guerra la madre de todas las cosas. Así como la muerte del cuerpo individual era el “recordatorio” del espíritu, la muerte desenfrenada en el plano de la historia y de la colectividad, sirve a los gobiernos como recordatorio de los “valores más altos” a seguir.

“Por medio de esta disolución de la forma de subsistir, el espíritu se defiende contra hundimiento del ser allí ético en el ser allí natural y conserva y eleva el sí mismo de su conciencia a la *libertad* y a su *fuerza*. La esencia negativa se muestra como *potencia* propiamente dicha de la comunidad y como la *fuerza* de su autoconservación; por tanto, la comunidad tiene la verdad y el reforzamiento de su potencia en la esencia de la *ley divina* y en el *reino subterráneo*” [FE, 218].

El reino del Hades, el temor a los muertos. Por *sus* muertos, los hombres caminan hacia una muerte muy probable en la guerra. Por respeto a su ley de ultratumba, por “honor” o “dignidad colectiva”, se derrama la sangre. La tierra pide cadáveres y pide sangre. Las Erinias, los seres mitológicos que perseguían al culpable reclamando su sangre, con todo su primitivismo justiciero, re-sitúan al individuo en su lugar dentro de lo universal [FE, 272]. El individuo posee una doble faz en su ser y es espíritu universal, pero sólo unilateralmente: “Uno de los extremos, el espíritu universal consciente de sí, se agrupa con el otro extremo, con su fuerza y su elemento, con el espíritu *inconsciente*, a través de la *individualidad* del hombre” [FE, 272].

Ser hombre implica naturalmente ser individuo y contar con el obligatorio apremio a obrar. Ningún obrar es inocente, no está libre de culpa: “solo es inocente el no obrar como el ser de una piedra, pero no lo ni siquiera el ser de un niño” [FE, 276]. La existencia humana es, en Hegel, como en el cristianismo, una vida marcada por el Pecado Original. Retomando otro mito cristiano, el de Caín y Abel [FE, 279], Hegel expone cómo el joven sale de la naturaleza, y en ese momento en que sale de la indiferencia, se encuentra de bruces con su hermano, una individualidad que se le opone, otro que presenta a la vez una doble faz. Por un lado es como él, por otro lado no lo es. Esa dualidad no forma unidad, no es posible. No se forma *comunidad* humana con los dos hermanos, peor es como si de forma indirecta, a través del fratricidio, la culpa ingresase en la misma, constituyéndola. Toda comunidad y, en ella, toda cultura, supone un *extrañamiento*. Es una sustancia que “ha devenido y por esto es real” [FE, 290]. El individuo, para poder ser, se debe enajenar: “...el poder del individuo consiste en ponerse en consonancia con la sustancia, es decir, en enajenarse en sí mismo y, por tanto, en ponerse como la sustancia objetiva que es. Su cultura y su propia realidad son, por tanto, la realidad de la sustancia” [FE, 291]. El muchacho que *ha salido* de la naturaleza, que se extraña de ella y tiene ante sí al hermano al que “debe” asesinar, es ya el *hombre de cultura*. La cultura aparece como un extrañamiento de la naturaleza, un extrañarse del mundo [FE, 289-90].

## 8. EL EXTRAÑAMIENTO

Cuando el Estado es simplemente el extrañamiento de los servidores, cuando el Estado no es más que una parte entre partes, el camino no está del todo recorrido. Según Hegel, es así como se alimenta el espíritu de la sublevación (la “conciencia vil”). La muerte es la que decide si una voluntad servil es capaz de sacrificarse hasta el límite [FE, 299]. El Estado no realizado, esto es, se reduce a la condición de formarse como una parte entre las partes, carente de significado y validez absolutos, que solo impone palabrería y vive “de” palabrería. Es el producto de un extrañamiento de las autoconciencias que no ha llegado a su realización. En una red de servidores y servicios, como así se representa Hegel todavía la totalidad social en la FE, heredera del feudalismo y del estado estamental, la conciencia *noble* es la que ha desprendido su propia y singular violencia (y el derecho a ejercerla sobre inferiores e iguales) para trocirla en conciencia servil. En ese paso, el papel del lenguaje es visto como



esencial: es la clave de la *singularización del monarca*. Esa cúspide singular sólo puede alzarse sobre la base de recurrentes halagos.

“...el lenguaje eleva así su singularidad que por lo demás solo es algo *supuesto* a su pureza en el ser allí, al dar al monarca su *nombre* propio; pues es el nombre y sólo él aquello en que la diferencia de lo singular no es simplemente supuesta por todos los otros, sino que se hace real por todos; en el nombre, el individuo singular como por singular no *vale* solamente en su conciencia, sino en la conciencia de todos. Gracias a él, por tanto, es apartado de todos el monarca y colocado aparte, en un lugar de excepción, en él; en el nombre, es el monarca el átomo que no puede comunicar nada de su esencia y que no tiene igual. Este nombre es, así, la reflexión en sí o la *realidad* que tiene en *ella misma* el poder universal; por medio de él es este poder el monarca. Y a la inversa, él, este *singular*, se sabe este *singular*, como el poder universal, porque los nobles no sólo están dispuestos a servir al poder del Estado, sino que se agrupan en torno al trono como un *ornato* y *dicen* siempre a quien se sienta en él lo que es” [FE, 302].

Servir y acatar ante una singularidad universal, ante un individuo que a nadie sirve ni a nadie acata y frente al que todos los demás se deben volver obedientes: ese es un proceso basado en el lenguaje y en la observancia respetuosa de formas que implican la enajenación de voluntades, antaño fuertes, hoy ornamentales y, todo lo más, coadyuvantes del Poder [FE, 303]. Para el noble, halagar al rey se convierte en la justificación de su existencia, su leve diferencia *ontológica* respecto al esclavo. Emparentándose con el esclavo, el noble servidor elimina toda sospecha de ser rebelde, se hace domesticar. La cultura misma es, pues, un desgarramiento y una enajenación, procesos estos sin los cuales no se habrían desplegado el Estado y la vida civilizada. La cultura implica una serie de *inversiones*, relativas según la fase desde las que se las analice. Lo noble en un momento dado, retorna a su condición vil – rebelde- y viceversa. Sin estos retornos, no habría “salida hacia delante” para el espíritu, sino solo el regreso a las formas simples, a la animalidad o, a lo sumo, el salvajismo. No es “progreso” exactamente lo que encontramos en la odisea descrita en la FE, sino desventuradas inversiones, trágicas cada una de ellas, violentas contradicciones aunque el Final Feliz le parezca a Hegel algo seguro: un Estado/un Saber *Absolutos*.

## 9. LA FE Y LA ILUSTRACIÓN

En el camino trabajoso, dialéctico, hacia lo Absoluto, un trecho ineludible ha sido el de la Ilustración. Dos vertientes de la conciencia más pura e inmediata se abren ante el “hecho” de la Ilustración: a) una fe pura, una inmediatez ya desligada de iglesias y liturgias concretas, y b) una inmediatez de los conceptos, una “pura intelección”. El hombre como ser racional reconoce una universalidad en otros que si son como él ello es debido a que son seres racionales también, y en ellos es posible esa “pura fe” y esa “pura racionalidad”. El camino de la Ilustración y el camino que recorrió Kant, especialmente, fue clave para la superación de fases anteriores. Esto es

evidente en la FE, pese a su crítico lenguaje. Acerca de la Ilustración dice Hegel:

“Los diversos modos del comportamiento negativo de la conciencia, de una parte el del escepticismo, de otra parte el del idealismo teórico y práctico, son figuras subordinadas con respecto a ésta de la *pura intelección* y de su expansión, la Ilustración; pues la pura intelección ha nacido de la sustancia, ella sabe el *puro sí mismo* de la conciencia como absoluto y lo acoge con la pura conciencia de la esencia absoluta de toda realidad. Puesto que fe e intelección son la misma pura conciencia, pero contrapuestas en cuanto a la forma y puesto que a la fe la esencia se contrapone como *pensamiento*, no como *concepto* y es, por tanto, algo sencillamente contrapuesto a la autoconciencia, pero para la pura intelección la esencia es el *sí mismo*, son mutuamente lo uno lo sencillamente negativo de lo otro. Tal como ambas surgen la una frente a la otra, a la fe corresponde todo *contenido*, ya que en su elemento quieto del pensar cobra todo momento subsistencia, pero la pura intelección carece primeramente de contenido y es más bien pura desaparición de éste; pero, mediante el movimiento negativo contra lo negativo a ella, se realizará y se dará un contenido” [FE, 319].

El antagonismo entre fe pura e intelección pura, la lucha entre religión e ilustración no tiene raíces sencillas ni un desarrollo simple. Ambas parten de una raíz común que Hegel no explicita, pero que es evidentemente una raíz epocal: la Modernidad. Una Reforma de la cristiandad que habría de exigir al creyente una desnudez de corazón, una liberación con respecto a mediadores clericales, liturgias, etc., fue de la mano de una purificación del entendimiento, deslindado del Magisterio de hombres o instituciones supuestamente superiores. Habría de llegar un punto –siglo XVIII– en que la lucha se haría enconada, como la lucha cainita entre dos hermanos, en el fondo tan semejantes y con raíces comunes. La ciencia viendo a la fe como superstición, y la fe (al margen de sus deformaciones en forma de superstición) viendo en el ateísmo la soberbia intelectualista y el descreimiento en los desarrollos unilaterales de la historia de la ciencia. Ninguna, ni la Fe ni la Razón científica, alcanza su estado absoluto. Cada una es el negativo de la otra, y en eso consiste la unilateralidad de la Ilustración. La Ilustración no puede consistir en una mera negatividad, en una crítica de lo que se le opone llevada hasta un infinito, pues entonces “deviene lo negativo de la intención pura, deviene la mentira y la deshonestidad del fin” [FE, 322]. La “pura intelección” propia de la Ilustración, al obsesionarse con su lucha en contra de lo que es otro, no hace sino poner de relieve su propia unilateralidad. La Razón, en cambio, se distingue de esta unilateralidad ilustrada por su carácter Absoluto, vale decir, omnicomprensivo, de tal modo que ella en cuanto Razón “infunde” realidad a cuanto abarca:

“Lo que no es racional no tiene *verdad* alguna o, lo que no es concebido no es; por tanto, la razón, cuando habla de *otro* de lo que ella solo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo no sale de sí misma” [FE, 322].

La Ilustración meramente “crítica” se convierte en un mero formalismo, carente de contenido. Es intelecto *vacío* (la vertiente negativa de lo “formal”) y no se

realiza a sí mismo si no deviene en *razón que se dota a sí propia del contenido*. Esta es la idea hegeliana, dialéctica, de Razón. Se trata de una idea de Razón del todo absoluta y unitaria. Consiste en llevar a la máxima expresión de su desarrollo la idea parmenídea de unidad entre Sujeto y Objeto, de Ser y Pensar:

“...que la conciencia forma *unidad* con su objeto y es en él. Además, por cuanto que es para mí objeto aquello en que me conozco yo mismo, soy en ello, al mismo tiempo para mí, en general, como otra autoconciencia tal que se ha extrañado de su particular singularidad, o sea de su naturalidad y contingencia...” [FE, 324].

En efecto, el objeto en tanto que *se ha asimilado* (por seguir una tradición aristotélica de la gnoseología) dentro del sujeto, es parte esencial de éste, y es él mismo *esencia*. En puridad sólo hay Sujeto, y el mundo de las esencias es el mundo de los objetos asimilados subjetualmente, donde no hay ruptura, y por tanto no hay unilateralidad. La comunidad objetivada, y no como colección de subjetividades, constituye un *espíritu productor de conciencia*, lo que hegelianamente quiere decir, *hacedor* del mismo mundo (mundo de esencias).

La crítica ilustrada a la fe ha hecho que la misma fe se torne fe ilustrada, como ya en tiempos de Hegel había acontecido con la “fundamentación” histórica de la religión. El amparar la fe por medio de una especie de “género periodístico” [FE, 327], dice el filósofo alemán, por medio de una acumulación y contraste de testimonios contingentes y azarosos, a veces interpretados superficial o unilateralmente, permite hablar de una “infección” ilustrada ve la propia fe, contagio de no menor gravedad que el hacer del intelecto puro (formal) un sucedáneo de la fe, una nueva “religión racional”, añadiríamos nosotros.

“Cuando la fe pretende recabar también de lo histórico aquel modo de fundamentación o, por lo menos, de confirmación de su contenido de que habla la Ilustración, tomando esto en serio, como fundamental, que se deja seducir y por la Ilustración y sus esfuerzos por fundamentarse o afianzarse de este modo no son más que otros tantos testimonios de que se ha contagiado” [FE, 327].

La Ilustración, desarrollada en su unilateralidad, lleva a una nueva superstición y a una nueva barbarie, a la “fe en sí misma” una vez que ha contagiado la fe propiamente dicha con su razón estrecha, con su intelección seca. Al inocular la fe, esa intelección deviene también fe.

Hegel está intuyendo una especie de “Dialéctica de la Ilustración” mucho antes que Adorno y Horkheimer, siendo como fue el representante de la primera generación europea que se distanció de ella al mismo tiempo en que la elevó de potencia y absolutiza la Razón, antes ilustrada y ahora divinizada. Hegel es crítico de una Ilustración estrecha, y simultáneamente la salva al ensalzarla hasta lo Absoluto. La Razón, es entendida por Kant como una suerte de “facultad aventurera” capaz de salirse de los estrechos límites de la experiencia (sensibilidad y entendimiento), capaz de trascender los fenómenos. Los conceptos de la Razón, en la arquitectura kantiana del conocimiento, no podían aplicarse a un material empírico directo, por más que en última instancia, todo

concepto –incluidos los conceptos de razón, esto es, las ideas en lenguaje kantiano- derivasen de ella. La Razón kantiana era como aquella paloma que podía volar más allá, más arriba de la cartografía del entendimiento, hacia un cielo libre: el cielo metafísico. La novedad hegeliana con respecto a Kant consiste en dotar a esa Razón de una dinámica puramente inmanente. Si por tradición se había contrapuesto la metafísica *especulativa* (pura “inutilidad”) y *utilidad* (manejo de la experiencia, manejo de los valores de uso), la radicalidad de Hegel se puede observar al señalar que todo es utilidad, que no hay “altos vuelos de la razón”, sino que la Razón se absolutiza sin salirse de la propia historia del hombre, de sus marcos de experiencia y operatoriedad.

“Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. En la misma medida en que se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse a los otros, y en la medida en que se consagra a los otros cuida también de sí mismo; una mano lava la otra. Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado” [FE, 331].

Vivimos, a priori, en un mundo de valores de uso, en el que los objetos caen bajo nuestra mirada y nuestra conciencia como utilidades, como cosas a mano dispuestas para su aprovechamiento. De la sensación y del intelecto brota la racionalidad misma como facultad para el engarce eficaz de esas utilidades. El hombre mismo no ha escapado de la *lógica del aprovechamiento del otro*, primero, solamente como valor de uso; después, con el auge de la “civilización”, como valor de cambio, como ente que, siendo aprovechable, es también objeto de cambio, compraventa (esclavitud), explotación, etc. Todo ente es útil para otro ente, y con ese desarrollo “civilizado” el hombre no es cosa menos utilizable, en virtud de su esencia.

“Las cosas son útiles entre sí de muy diversos modos; pero todas poseen esta mutua utilidad gracias a su esencia, que consiste, en efecto, en ser referidas a lo absoluto de un doble modo- el modo positivo, consistente en ser con ello *en y para sí* mismas, y el negativo en ser con ello *para otros*. La relación con la esencia absoluta o la religión es, por tanto, de todas las utilidades, la utilidad suprema; pues es la *utilidad pura* misma, en este subsistir de todas las cosas o su ser *en sí y para sí*, y la caída de todas las cosas, o su ser *para otro*” [FE, 331]. La *utilidad* misma, como se ve, a diferencia de la Ilustración unilateral, resulta “absolutizada” en Hegel. La dependencia y uso recíprocos que hace el padre con el hijo, el marido con la mujer, el señor y el siervo, llevada a la más alta pureza, es *la Religión*, entendida como vínculo universal de todos los seres, con independencia de cualquier onto-teología. Nada se dice aquí acerca de un Dios-Ente, un Dios-Ser que trasciende el mundo. Por el contrario, esta filosofía idealista comparte con el ateísmo su negación de toda onto-teología. Lo Divino es ese vínculo de utilidades recíprocas, esa purificación de la red de dependencias. La Razón absolutiza los vínculos, las redes de dependencia y es limitante: hace que el ente (humano) no se absolutice, no caiga en la *hybris* o en la divinización, puesto que esta *teosis* sólo concierne a la Razón misma, y no a los que se sirven de ella.



La Ilustración se comporta ante la fe como *otro*. En rigor, no puede hacerlo de otra manera, según Hegel. Todo consiste en ser otro ante el sistema de conceptos ilustrados. Esto la limita, y limita su propio autoconocimiento, pues la ilustración "...se halla igualmente poco ilustrada acerca de sí misma" [FE, 332-3]. La Ilustración así limitada, no llevada hasta lo absoluto piensa en términos de oposiciones y determinaciones que ya no lo son, que van retrasadas con respecto a la propia dinámica del espíritu. Dinámica que se da ya en la misma fe como afán de vincular todo respecto de todo, como afán de re-ligar. Hay un "tejer inconsciente" [FE, 338] en el propio espíritu, que sin embargo necesita ser elevado al plano racional con el fin de que la fe sea más fe y la razón sea más que razón.

Aunque existieron precedentes escolásticos del materialismo en la edad media, interpretando la gran abstracción aristotélica de "La Materia", y más aún, de una "materia pura", fue sin embargo la Ilustración la que, por medio de una evacuación violenta pudo pensar en ella en el sentido moderno, preparando el terreno a la vez para su contrafigura: el Idealismo, el puro pensamiento.

"Si se parte de este ser sensible al que necesariamente pasa aquel más allá negativo, pero abstrayéndose de estos modos determinados de la relación de la conciencia, lo que queda es la pura *materia* como el oscuro tejer y moverse en sí mismo. Es esencial, aquí, considerar que la pura materia sólo es lo que resta si hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc., es decir, la materia no es lo visto, gustado, tocado, etc., lo que se ve, se palpa, se gusta no es la materia, sino el color, una piedra una sal, etc.; la materia es más bien la *pura abstracción*: y así se da aquí la pura esencia del pensamiento o el pensamiento puro mismo, como lo absoluto no diferenciado en sí, no determinado, carente de predicados" [FE, 339].

Los que hablan y escriben sobre la Materia como suprema abstracción más allá de los predicados sensibles de las cosas, más allá de la concreción de las cosas mismas y del sensualismo en general, incurren en una abstracción, esto es, en la esencia misma del pensamiento que es abstraer y desligarse de las concreciones. Materia será lo pensable, y también, el residuo de todo lo pensado, incluso lo que aún no *fue* o no es. Materia es "ese oscuro tejer y moverse en sí mismo". La conciencia que no agota, pero que debe reconocer un submundo con dinámica propia. La materia o es residual o es el espíritu mismo: "Una Ilustración llama esencia absoluta a aquel absoluto carente de predicados que es más allá de la conciencia real..." [FE, 339]. Hegel se toma en serio el legado milenario que, arrancando de Parménides pasa a Descartes en la Modernidad: el Pensar es el Ser; el Ser es el Pensar. La Ilustración debe hacerse cargo del mismo, desdoblándose, convirtiéndose en una doble Ilustración: "...ni una ni otra Ilustración han llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser en sí* y el *pensamiento* son lo mismo, al pensamiento de que el *ser*, el puro *ser*, no es una realidad *concreta*, sino la *pura abstracción*, y, a la inversa, el puro pensamiento, la igualdad consigo mismo o la esencia es, en parte, lo negativo de la autoconciencia y, por tanto, *ser*, y en parte, como inmediata simplicidad, no es otra cosa que *ser*, el *pensamiento es coseidad*, o la coseidad es *pensamiento*" [FE, 340].

En estos pasajes se aprecia perfectamente cuán cerca se halla el materialismo del idealismo, y de qué manera lúcida Hegel lo supo ver. Pero con la ventaja añadida a favor del idealismo de que en este sistema ni hay lugar para el elemento residual: el idealismo hegeliano es Absoluto, y no deja sitio a esos residuos tradicionales: la materia, la cosa en sí, el percepto, la sustancia... ninguna materia trascendente del Sujeto.

“Así es como el espíritu se halla presente como *libertad absoluta*; el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma, de tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales del mundo real y del mundo suprasensible, o de tal modo que, a la inversa, la esencia y la realidad son el saber de la autoconciencia acerca de *sí misma*. Esta es consciente de su pura personalidad y, en ello, toda realidad [Realität] espiritual, y toda realidad [Realität] es solamente espíritu; el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y esta voluntad es universal” [FE, 344].

Todo, en un sistema de idealismo absoluto, queda comprendido bajo el reino del espíritu. Ya no hay antinomias entre éste y el reino de la naturaleza. Y decir “espíritu”, partiendo de la filosofía kantiana (que a su vez recoge toda una tradición cristiana anterior), no es otra cosa que decir “libertad”. Una autoconciencia libre es la única que puede comprenderse a sí misma: ella se vuelve ojo divino y acción creadora en ese proceso infinito de autocomprensión y autodespliegue. Un proceso infinito pero inmanente.

La voluntad real [reell, FE, 344] no debe confundirse con el pensamiento de esta voluntad. Hay voluntad en cada uno, y saber esto es la autoconciencia. Una autoconciencia de *todos* los individuos es, para Hegel, la voluntad universal que forma una “sustancia indivisa” [*ibíd.*], esto es, la libertad absoluta, cuya sede es la conciencia y sólo la conciencia. Toda objetualidad, en la medida en que ha ingresado en esa conciencia, se desvanece como una simple apariencia en la medida en que se “gana” autoconciencia, se sabe uno como autoconciencia y como momento de una autoconciencia universal. Los intereses particulares, el egoísmo personal, familiar, estamental, etc., cede ante un fin universal [FE, 345]. La FE es una obra que se vuelca sobre la historia, que entiende que el *proceso* prima sobre las entidades subsistentes, que subraya la antítesis principal en esa historia. Se trata de la antítesis que se da entre individuo (consciente) y voluntad universal. El triunfo de esta voluntad universal bajo la forma de Estado es evidente en la obra. Hegel, el más grande de los estatalistas, preludia en la teoría lo que más de un siglo después, en el XX, será toda una orgía de Poder estatal divinizado. La creación de un poder omnímodo que dice encarnar un *logos* absoluto, que persigue un *telos* inapelable.

La idea marxiana de una cancelación futura de la lucha de clases, que se dará en el momento en que una de las clases en liza se apropie de un fin y una conciencia absoluta y universal, se haya en cierto modo precontenida en Hegel, y unida a demás a un fuerte sabor a estatalismo. Toda conciencia singular, ya individual, ya “estamental” (como todavía dice Hegel) se subordina a la conciencia universal que es la del Estado [FE, 345]. Las luchas dadas a un mismo nivel, entre particulares, son *oposiciones momentáneas*. Ellas han de

rebasarse, para sustituirlas por una única oposición fundamental, que es la media entre el singular y el universal. Todo este escenario histórico de luchas que se desvanecen para dar lugar a una única *tensión* (aunque a no lucha) entre el individuo y lo universal, se llena de cadáveres. La muerte en Hegel es la medida del valor de las cosas:

“La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua” [FE, 347].

Cuando el rey francés fue decapitado por los revolucionarios, o cuando un criminal cualquiera es “suprimido” en aplicación de la pena capital, el estatalismo equipara estos fenómenos a la eliminación de un microbio por medio de una adecuada profilaxis. El héroe o villano ya no recibe consideración humana, y su fin no es trágico bajo el estatalismo. Estos horrores de la “Totalidad fría” del Estado, ya descritos por la Escuela de Frankfurt, se perciben *in nuce* en la obra hegeliana. El despliegue de estos horrores bajo el poder de los totalitarismos del siglo XX es más que evidente. La fría Totalidad burocrática del Estado se debe a la objetivación ya presente en la sociedad gracias al lenguaje y a la red de acciones morales. Las acciones, si son morales se deben ya a una objetivación. Y el lenguaje, como objetividad, es ya también la existencia misma del espíritu. Como puede apreciarse, la cadena se cierra. El Estado culmina el proceso de objetivaciones: la acción (moral), el lenguaje (de las autoconciencias libres), la ley (del espíritu ético, del Estado) todo se cierra e interconecta: “El lenguaje del espíritu ético es la ley y la simple orden y la queja, que es más bien una lágrima derramada sobre la necesidad” [FE, 380]. En ese Estado formado por individuos “buenos”, la voluntad y el saber adquieren una forma universal y pura. Hay un *reconocimiento* entre todos ellos. El lenguaje es el *medium* en que se da ese reconocimiento de sí mismos y de los otros.